

تحلیل مواضع ویتگنشتاین متأخر و
دکارت و تأکید بر مشابهت آن‌ها در
برون‌رفت از مسئلهٔ دوآلیسم

جعفر مذهبی*

محمد مشکات**

(نویسندهٔ مسئول)

چکیده

این نوشتار می‌کوشد به این پرسش پاسخ گوید که آیا رویکرد ویتگنشتاین متأخر در رویارویی با دوآلیسم نسبتی با پاسخ دکارت دارد. ارزیابی رویکرد ویتگنشتاین از استدلال زبان خصوصی آغاز می‌شود و برای فهم موضع دکارت یکی از مکاتبات او با پرنسس الیزابت و همچنین مفهوم طبیعت در تاملات تحلیل می‌شود تا بر این نسبت با وجود تمامی اختلافات بنیادین، تصریح شود. در اینجا نشان داده می‌شود که در متن فلسفهٔ دکارت راهی برای حل مشکل دوآلیسم وجود ندارد، به این معنا که چیرگی بر مشکل دوآلیسم تنها می‌تواند با خروج از مبانی فلسفهٔ دکارت محقق شود و این همان کاری است که ویتگنشتاین و دکارت انجام داده‌اند. بنابراین، نوشتار بر این برداشت استوار است که اساس نقدهای ویتگنشتاین بر دوآلیسم و اصول تفکر دکارتی به رویکرد ضدفلسفی ویتگنشتاین مربوط می‌شود و راه‌حل دکارت هم برای برون‌رفت از این مسئله تنها در بستر همین رویکرد ضدفلسفی تحقق می‌یابد.

واژگان کلیدی: دکارت، ویتگنشتاین متأخر، دوآلیسم، استدلال زبان خصوصی،

فلسفه، مفهوم طبیعت.

*. دانشجوی دکترای فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. jafar.mazhabi@yahoo.com

**دانشیار فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. m.meshkat@ltr.ui.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۹/۰۸؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۶/۰۶/۰۱]

مقدمه

دوآلیسم یا تمایز ذهن و بدن از موضوعات کهن و ریشه‌داری است که می‌توان سرچشمه آن را در آموزه‌های فیثاغورس و پس از آن به طور بارزی در افلاطون یافت، موضوعی که تاریخی تقریباً به درازای تاریخ تفکر فلسفی دارد و رویارویی با آن همواره یکی از مسائل دشوار پیش‌روی فلاسفه بوده است. در این میان آنچه خاص تفکر دکارتی است، تأکید قاطع بر این تمایز و ترسیم مرزی صریح بین ذهن به عنوان جوهر اندیشنده و بدن به عنوان جوهری ممتد است؛ درعین‌حال، پافشاری بر وحدت جوهری^۱ ذهن و بدن، به طوری که تمثیل کهن کشتی و کشتیان برای تبیین این اتحاد پذیرفته نیست؛ به نظر دکارت ذهن و بدن دو جوهر کاملاً متمایزند که می‌توان به سرشت هرکدام بدون اندیشیدن به دیگری و تنها با درون‌نگری محض دست یافت، اما این دو جوهر درنهایت امر کاملاً متحد با یکدیگرند.

برای چیرگی بر دوآلیسم دکارتی و ارزیابی پیشینه این بحث می‌توان به نظریه‌های کلاسیکی استناد کرد که غالباً برآمده از آثار دکارت‌اند؛ بیشتر این نظریه‌ها توسط پیروان دکارت، به‌ویژه پسینیان عقل‌گرای وی پایه‌ریزی شده‌اند که البته تحلیل محتوایی آن‌ها در دستور کار نوشتار قرار نمی‌گیرد؛ اما مشکل اساسی این نظریه‌ها و درواقع آنچه ضرورت طرح دوباره مسئله دوآلیسم را ایجاد می‌کند این است که تأکید دوسویه دردرساز دکارت که سخن آن رفت موجب می‌شود که پاسخ‌هایی که از متن فلسفه دکارتی برمی‌آیند و با نظر به تمایز آشکار عقلی می‌کوشند به وحدت ذهن و بدن دست یابند، غالباً ناکام بمانند. زیرا اگر این خوانش‌ها به اصول متافیزیک دکارت وفادار باشند اتحاد موردنظر آن‌ها نمی‌تواند اتحاد مطلوب دکارتی باشد و اگر به وحدت کامل استناد کنند در سیطره متافیزیک ارسطویی می‌افتند و وادار خواهند شد به نوعی از تمایز صریح ذهن و بدن چشم‌پوشی کنند. این دوگانگی دردرساز تنها منحصر به دکارت و شیوه‌های کلاسیکی پسینیان وی نیست، بلکه به عنوان یک مشکل اساسی در بسیاری از راهکارهایی که می‌کوشند بر دوآلیسم دکارتی چیره شوند وجود دارد.

در مورد مسئله دوآلیسم دکارتی، ویتگنشتاین متأخر شیوه‌ای کاملاً متفاوت دارد و با اتخاذ رویکردی ضدفلسفی از اساس به نقد متافیزیک دکارت می‌پردازد؛ از این‌رو، راه‌حل وی نیز با مبانی تفکر دکارتی هم‌خوانی ندارد. ویتگنشتاین متأخر معتقد است که مفهوم درونی و بیرونی به عنوان دو قلمرو کاملاً مستقل، مشخصه اصلی فلسفه مدرن است که همواره بر پیش‌فرض وجود زبانی خصوصی استوار است. می‌توان بررسی کرد که ویتگنشتاین چگونه بر مسئله یادشده چیره می‌شود و با وجود رویکردهای ضدمتافیزیکی (ضدفلسفی) وی روش او را در کنار روش دکارت نهاد؛ سپس با ارزیابی دقیق موضوع و جستجو در متون دکارت دریافت که دکارت هم برای برون‌رفت از دوآلیسم و دستیابی به وحدت مطلوب خود از همان شیوه‌ای بهره می‌برد که ویتگنشتاین متأخر، هرچند که دکارت به‌طور کلی بر استعلای متافیزیک و ویتگنشتاین بر نفی آن تأکید می‌کند. هدف نوشتار طرح این همانندی و ارائه شواهدی در حمایت از آن است. روشن است که با موفقیت در این امر می‌توان به راهکاری در حل مشکل دوآلیسم دست یافت که برآمده از متن دکارت باشد.

تحلیل مواضع ویتگنشتاین متأخر و دکارت و تأکید بر مشابهت آن‌ها در برون‌رفت از مسئلهٔ دوآلیسم^{۶۵} (The evaluation of the Wittgenstein's way and Descartes' one in overcoming ...)

در مباحث آغازین نوشتار پس از ارزیابی مختصر دوآلیسم دکارتی تلاش می‌شود با ارائهٔ طرحی کلی از استدلال زبان خصوصی و تفاسیر پیرامونی نشان داده شود که چگونه این استدلال با دوآلیسم دکارتی مرتبط است. در مباحث بعدی به مواضع فرضی فیلسوفی دکارتی در رویارویی با نقدهای ویتگنشتاین پرداخته می‌شود تا به ارتباط آن‌ها و نتایج حاصل از آن عمق بیشتری داده شود؛ سرانجام در مباحث پایانی، راه‌حل دکارت ارائه می‌شود که دربرگیرندهٔ فرضیهٔ اصلی نوشتار است. گفتنی است نوشتار اولاً و بالذات مقاله‌ای تطبیقی نیست (هرچند می‌توان با نظر به اهدافی فرعی آن را تطبیقی لحاظ کرد) و در کنار هم نشان دادن این دو فیلسوف و طرح گفتگویی فرضی در راستای هدف اصلی نوشتار صورت می‌گیرد.

۱. دکارت و دوآلیسم

جستجوی دکارت برای رسیدن به روشی استوار بر اصولی یقینی که بتواند هم‌زمان بر سنت ارسطویی زمانه و شکاکیت موتنتی چیره شود در الهام از روح ریاضیات به نتیجه می‌رسد.^۲ چنین معرفت و متافیزیک شبه‌ریاضیاتی، تنها باید از تصورات تردیدناپذیر که حضور خویش را همانند مفاهیم هندسی بر ذهن تحمیل می‌کنند آغاز شود؛ بنابراین، برای دکارت «می‌اندیشم پس هستم» به نخستین اصل بدیهی بدل می‌شود. از یک سو، روشن است که تنها ذهن و تصورات موجود در آن نمی‌تواند واقعیت داشته باشد، زیرا در این صورت نه برون‌رفتی از تصورات ممکن می‌شود و نه وجودی غیر از تصورات محقق (دست‌بالا ذهن اندیشنده تنها موجود ممکن و خود خالق همهٔ تصورات خویش می‌شود)؛ از سوی دیگر، همهٔ تصورات موجود در ذهن نیز نمی‌توانند با ابژه‌های خویش یکسان باشند، چراکه در این صورت این همه تأکید بر شکاکیت بی‌وجه می‌بود؛ بنابراین دکارت با نخستین اصل بدیهی خود و برای دستیابی به اصول بدیهی دیگر (به غیر از جوهر اندیشنده) به این نتیجه می‌رسد که اگر عقل با وضوح و تمایز، صفتی را متعلق به جوهر یا به‌طورکلی مفهومی بداند پس آن صفت واقعاً به خود آن مفهوم تعلق خواهد داشت (دکارت، ۱۳۸۵: ۵۱)؛ همان اصلی (معیار وضوح و تمایز) که مبنای اثبات وجود خداوند و پس از آن، اثبات لرزان جهان خارج می‌شود (چرا لرزان؟ چون معیار وضوح و تمایز هرگز به وجود خارجی تصورات به همان اندازهٔ وجود ذهنی آن‌ها گواهی نمی‌دهد). بر اساس این اصل یا معیار می‌توان نتیجه گرفت که بخشی از تصورات ذهنی واقعاً شبیه خود شیء و همانی است که برآمده از نور طبیعی عقل است (مفاهیم فطری) و برخی شباهتی به خود واقعی شیء ندارند (مفاهیم عارضی یا برآمده از خارج و مفاهیم موهومی یا ساختهٔ تخیل) که منشأ این دومی نمی‌تواند عقل باشد (دکارت، ۱۳۸۵: ۵-۵۴). این همان رهیافتی است که به جدایی کامل قوهٔ فاهمه از احساس و تخیل و از همان‌جا به جدایی ذهن و بدن می‌انجامد. از زاویه‌ای دیگر هم می‌توان نشان داد که دوآلیسم در تفکر دکارتی چگونه رخ می‌دهد؛ با توجه به مبانی تفکر دکارت ذهن باید قادر باشد پیش از وجود هر چیزی فکر کند (می‌دانیم که ذهن دکارتی در تأمل نخست کتاب *تأملات* پیش از اثبات هر وجودی در حال اندیشیدن است)، اما چگونه هنگامی که چیزی نیست می‌توان اندیشید؟ مگر اندیشیدن همواره اندیشیدن به متعلق نیست؟ پس لازم است که ذهن دارای تصورات فطری باشد تا بتواند به آن‌ها بیندیشد؛ همین تصورات فطری است که به ذهن توانایی معرفت

یقینی داده است و از طرفی گسست ارتباط بین قوه فاهمه و احساس را موجب می‌شود؛ یعنی همان گسست بین ذهن و بدن. همچنین همین ذهن است که می‌تواند تنها با اتکا بر نور طبیعی خود (تصورات فطری) و بدون نیاز به هیچ مرجع و حجیتی از خارج به حقیقت نایل شود و رویارویی محافظه‌کارانه، اما جدی در مقابل کلیسا و تأکید بر فردیتی که انسان مدرن را می‌سازد از آن ناشی شود. اساساً جدایی ذهن و بدن نه در تأمل ششم (تأملی که در آن دکارت به اثبات تغییر ذهن و بدن می‌پردازد)، یا که از همان آغاز در تأمل دوم با تعریف چیستی ذهن صورت می‌گیرد. دکارت در تأمل دوم می‌گوید حتی اگر تمام چیزهایی که من بدان می‌اندیشم نمودهایی غیرواقعی باشند، اینکه این چیزها تصوراتی موجود در فکر من اند واقعیت دارد (دکارت، ۱۳۸۵: ۴۳)؛ این سخن؛ یعنی طرح این امکان که بازنمایی‌ای از اشیاء وجود داشته باشد بدون اینکه لازم باشد بین آن‌ها و متعلق بیرونی‌شان مطابقتی وجود داشته باشد، یا اساساً چیزی به عنوان علت خارجی این بازنمودها موجود باشد.

اکنون، پرسش مهم این است: آیا گسست ذهن و بدن که برآیند منطقی چنین فلسفه منسجمی است می‌تواند در بستر همین فلسفه پر شود؟ پاسخ البته منفی است؛ در نتیجه حل مشکل دوآلیسم، یا به بیان بهتر، برون‌رفت از آن معادل خروج از نظام معرفت‌شناختی دکارتی است؛ خروجی که در فلسفه ویتگنشتاین متأخر با رویکردی ضدفلسفی انجام می‌شود و همان‌طوری که نشان داده خواهد شد دکارت هم در حل دوآلیسم خود آن را می‌پذیرد.^۳

۲. ویتگنشتاین و دوآلیسم دکارتی: استدلال زبان خصوصی

پرداخت ویتگنشتاین به تمایز دکارتی غیرمستقیم است؛ این پراخت غیرمستقیم را می‌توان در سلسله مباحثی یافت که با عنوان استدلال زبان خصوصی^۴ در بندهای ۲۴۳ تا ۳۱۵ کتاب *پروژه‌های فلسفی* مطرح می‌شود.^۵ در واقع ویتگنشتاین در این کتاب با ارائه سلسله مباحثی استدلالی در جهت نفی امکان وجود زبان خصوصی می‌کوشد. امکان وجود زبان خصوصی، پیش‌فرض ضمنی جریان‌های اصلی فلسفه مدرن از دکارت تا معرفت‌شناسی معاصر (قرن بیستم) است؛ (Glock, ۱۹۹۶: ۳۰۹-۳۱۰)؛ به همین دلیل استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین به شیوه‌ای غیرمستقیم به دوآلیسم دکارتی پیوند می‌خورد. آنتونی کنی ضمن تأکید بر این پیوند بر این باور است که اهمیت استدلال زبان خصوصی، نه به عنوان مبحثی مستقل، که بیشتر به دلیل پیامدهایی است که برای معرفت‌شناسی و فلسفه ذهن دارد؛ به این معنا که اگر زبان خصوصی ناممکن باشد بسیاری از نظریه‌های کلاسیکی مدرن که بر این پیش‌فرض استوارند کاذب خواهند بود (کنی، ۱۳۹۲: ۲۶۴).

اشاره شد به اینکه آنچه ویتگنشتاین در استدلال زبان خصوصی نشانه می‌گیرد، نه فقط فلسفه دکارتی به عنوان اساس تفکر مدرن، بلکه غالب نظریه‌های مشهور فلاسفه عصر مدرن است، زیرا اعتقاد به وجود زبان خصوصی فصل مشترک تمامی این نظریه‌هاست؛ دلیل این امر آن است که اعتقاد به وجود زبان خصوصی نتیجه باور به دو فرضی است که در تمامی این نظریه‌ها وجود دارد. نخست، معنی واژه‌ها توسط چیزی که آن‌ها بازنمایی می‌کنند، تعیین می‌شود؛ دوم، این بازنمایی‌ها پدیده‌هایی درون‌ذهنی هستند که

تحلیل مواضع ویتگنشتاین متأخر و دکارت و تأکید بر مشابهت آن‌ها در برون‌رفت از مسئلهٔ دوآلیسم ۶۷
(The evaluation of the Wittgenstein's way and Descartes' one in overcoming ...)

به صورت تصاویر صرفاً شخصی و تنها برای شخص دارندهٔ آن تصاویر، دسترس‌پذیر و درک‌شدنی‌اند. باور نخست، اعتقاد به «زبان اشاری»^۶ است که ویتگنشتاین در نخستین بندهای کتاب پژوهش‌های فلسفی به عنوان زبان موردنظر آگوستین به نقد آن می‌پردازد و باور دوم اعتقاد به تصویر فرآیندهای ذهنی و تمایز درونی-بیرونی حاصل از آن که ویتگنشتاین ذیل مباحث مربوط به فلسفهٔ روانشناسی آن را نقد می‌کند (Glock, ۱۹۹۶: ۳۱۰). نکتهٔ اصلی اینجاست که فلسفهٔ دکارت می‌تواند مشمول هر دوی این نقدها شود، زیرا در متون دکارت (همان‌طوری که در مباحث پیشین به آن اشاره شد) شواهد زیادی می‌توان یافت مبنی بر اینکه وی به دو باور یادشده اعتقاد دارد. شاید بتوان به عنوان یکی از این شواهد تعریف دکارت از فکر را بیان کرد که به روشنی نشانگر دیدگاه وی دربارهٔ نظریهٔ بازنمایی ادراک است: فکر واژه‌ای است که هر چیزی را که در ذهن ما وجود دارد و بی‌واسطه از آن آگاهی حاصل می‌شود و ایده یا تصور، صورت هر فکری است؛ یعنی صورتی که با ادراک بی‌واسطهٔ آن من از آن فکر مذکور آگاهی (دکارت، ۱۳۸۶: ۸-۱۸۴).

می‌توان با آنتونی کنی همراه شد و دو پیش‌فرض یادشده که زبان خصوصی بر آن مبتنی است را به ترتیب، اشتباه دربارهٔ ماهیت زبان و اشتباه دربارهٔ ماهیت تجربه نامید؛ به زبان ساده، اینکه واژه‌ها با تعریف اشاری معنادار می‌شوند و اینکه تجربه امری کاملاً خصوصی است (کنی، ۱۳۹۲: ۲۶۶). تعریفی که ویتگنشتاین از زبان خصوصی ارائه می‌دهد تعریفی است که به هر دوی این پیش‌فرض‌های اشتباه، اما رایج اشاره می‌کند: زبان خصوصی زبانی است که واژه‌هایش به آنچه تنها برای سخنگوی آن زبان درک‌شدنی است اشاره می‌کند، یعنی به احساس‌های خصوصی بی‌واسطهٔ شخص (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۲۴۳). تأکید ویتگنشتاین این است که تعریف اشاری محض بدون آموزش تکنیک به‌کارگیری واژه‌ها نمی‌تواند آموخته شود؛ درواقع کاربر زبان پیش از آنکه بتواند نام چیزی را بی‌سرد باید قواعد به‌کارگیری آن واژه را یاد گرفته باشد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۳۰، ۳۱)، چراکه به نظر ویتگنشتاین معنای یک واژه کاربرد آن در زبان (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۴۳) و نه تصویر یا ایدهٔ شخصی موجود در ذهن کاربر است. در مورد دوم یعنی اشتباه مبتنی بر ماهیت تجربه، ویتگنشتاین می‌گوید این پندار گمراه‌کننده است که گمان می‌کنیم واژه‌های مربوط به ترس یا درد بر چیزی درونی دلالت دارد که با تجربهٔ اظهار آن واژه همراه می‌شود؛ این گمان موجب می‌شود که فیلسوف نظریه‌پرداز^۷ با گفتن این که به هر حال این چیز درونی، تصویر یا انطباقی است توصیف‌ناشدنی که در آینده بهتر شناخته خواهد شد: یعنی حواله‌کردن کشف به آینده، به برداشتی نادرست از فرآیند تجربه دچار می‌شود (Wittgenstein, ۲۰۰۷: ۲۷۵-۶).

ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی بلافاصله پس از معرفی زبان خصوصی موردنقد خویش زبانی را معرفی می‌کند که به نظر وی شامل هیچ‌یک از اشتباهات یادشده نیست و می‌تواند جایگزینی برای زبان خصوصی باشد. در زبان موردنظر ویتگنشتاین، واژه‌ها از طریق آموزش بزرگسالان جایگزین احساس‌های ابتدایی و طبیعی می‌شوند و به جای آن‌ها به کار می‌روند. مثلاً اگر کودکی دچار دردی شود بزرگسالان یک رفتار-درد به وی می‌آموزند تا بتواند آن را جایگزین احساس طبیعی درد کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۲۴۴). نکتهٔ مهم اینجاست که کودک بدون توسل به اظهار یا رفتاری بیرونی و تنها با رجوع به

احساس‌های شخصی و نامیدن آن‌ها نمی‌تواند زبان را بیاموزد (ویتگنشتاین ، ۱۳۸۱: ۲۵۷)؛ بنابراین از آنجا که واژه احساس و کاربرد آن همانند هر واژه دیگری به زبان و قواعد عمومی مشترک تعلق دارد نمی‌توان گفت که احساسی شخصی وجود دارد که مرجع، معنا یا مسمای نامی است و تنها دارنده آن احساس از آن باخبر است. اینکه گمان می‌کنیم گذشته از کارکردی که واژه (در اینجا واژه احساس) در قواعد زبان مشترک دارد به‌رحال باید به چیزی درونی اشاره کند و از آن معنا کسب کند ناشی از به‌کارگیری زبان فلسفی است (ویتگنشتاین ، ۱۳۸۴: ۲۶۱).

نکته مهم این است که در نقدهای ویتگنشتاین اشکال نه به وجود یا عدم وجود تصویر فرآیندهای درونی، بلکه به کارکرد و نتایج نادرست و دردسرسازی است که از باور به این تصویر هنگام کار فلسفی ایجاد می‌شود که این خود گواهی بر نفی موضع رفتارگرایانه در کنار مواضع دیگر است؛^۸ به بیان دیگر، هدف اصلی ویتگنشتاین نفی فرآیندهای درونی و جایگزینی آن با رفتارهای بیرونی در مناسبات ارتباطی نیست، بلکه بیشتر نقد فلسفیدنی است که بر وجود این فرآیندهای درونی تأکید می‌کند و کاربر زبان فلسفی را به بی‌معناگویی می‌کشاند. ویتگنشتاین به صراحت می‌گوید: «تصویر وجود دارد و من درباره صحت آن مناقشه نمی‌کنم، اما کاربست آن چیست؟» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۴۲۴)؛ این برداشت که خواسته‌ایم چیزی را انکار کنیم از این برمی‌خیزد که سرسختانه با تصویر این فرآیند درونی مخالفیم. این تصویر با شاخ و برگ‌هایش بر سر راه دیدن درست کاربرد واژه بدان‌گونه که هست ایستاده است (همان: ۳۰۵)؛ بنابراین به نظر ویتگنشتاین هنگامی که کاربر زبان از فعالیت فلسفی (فعالیت فلسفی به روش تبیینی و نظرورزانه که موردنقد ویتگنشتاین است) دست می‌کشد و به جای کاربرد فلسفی به کاربرد طبیعی واژه‌ها نگاه می‌کند از بی‌معناگویی رها می‌شود (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۳۴۷). ویتگنشتاین نمی‌خواهد با نقد زبان خصوصی، ذهن‌گرایی دکارتی و دوآلیسم ناشی از آن، رفتارگرایی یا هر نظریه دیگری را جایگزین کند، بلکه می‌گوید چیزی در این نوع فلسفیدن دردسرساز است که با مهار یا فراموش کردن آن نیازی به جایگزینی نظریه‌های یادشده نخواهد بود: «فراموش کن این یقین متعالی را که با تصور تو از روح مرتبط است» (ویتگنشتاین ، ۱۳۸۷: ۴۷)؛ دغدغه‌ای شبیه یک بیماری (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۲۵۵) و وسواس فکری جدی که ذهن را در طلب یقین به خروج از مرزهای معنادار اندیشه و زبان تحریک می‌کند تا معیارهای خویش را در جایی بیرون از زبان و صورت‌های زندگی جستجو کند و آن چیزی را موجب شود که ویتگنشتاین به آن بی‌معنایی فلسفه می‌گوید؛ توضیح بیشتر اینکه جستجوی معیاری مستحکم و یقینی در نظر فیلسوف نظریه‌پرداز (همانند دکارت) به این برداشت اشتباه می‌انجامد که واژه برای معنارسازی ضرورتاً باید به شیء خارجی دلالت کند (تعریف اشاری) و به این ترتیب واژه‌های خصوصی نیز به هویتی کاملاً خصوصی و درونی؛ به اصطلاح گویا کاربران زبان برای پرکردن فاصله بین خود به مرجعی جز خود نیازمندند و از این رو باید بیرون از زبان در جستجوی مرجعی عینی و مستقل باشند. پس کوتاه‌کلام، می‌توان ریشه انتقادات ویتگنشتاین متأخر به زبان خصوصی را به تعریف اشاری و از آنجا به رویکرد ضدفلسفی وی بازگرداند؛ اینکه فلسفه یا به تعبیر دقیق‌تر، فلسفه کلاسیک نظریه‌پرداز بی‌معناست^۹ و اگر بتوان خود را به گونه‌ای از دام چنین فلسفه‌ای رهانید معضل دوآلیسم دکارتی رخ نخواهد داد یا حل خواهد شد.

تحلیل مواضع ویتگنشتاین متأخر و دکارت و تأکید بر مشابهت آن‌ها در برون‌رفت از مسئلهٔ دوآلیسم ۶۹
(The evaluation of the Wittgenstein's way and Descartes' one in overcoming ...)

۳. استدلال زبان خصوصی و چالش‌های دکارتی

در مباحث پیشین نشان داده شد که چگونه استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین با دوآلیسم دکارت پیوند می‌خورد؛ همچنین این نتیجه به دست آمد که استدلال زبان خصوصی که به طور غیرمستقیم به نقد و نفی دوآلیسم دکارتی می‌انجامد چگونه ریشه در کاربرد زبان اشاری و در نهایت نگاه انتقادی ویتگنشتاین به فلسفه نظریه‌پرداز و بی‌معنایی آن دارد؛ حال، با نظر به این دستاوردها باید دید که چالش‌های فیلسوفی دکارتی و مواضع آن در رویارویی با نقدهای ویتگنشتاین به زبان خصوصی چه خواهد بود تا دریا بییم چگونه و تا چه اندازه این نقدها بر فلسفه دکارت وارد است.

می‌توان گفت اساسی‌ترین ایرادی که از طرف ویتگنشتاین به زبان خصوصی وارد می‌شود این است که در چنین زبانی که واژه‌هایش به احساس‌های شخصی و درونی کاربر زبان رجوع می‌کند نمی‌توان هیچ معیاری برای اعتبارِ درستی یا نادرستی گزاره‌های این زبان یافت. نخست اینکه اصلاً معیاری ندارد بگوییم کاربری احساس‌های شخصی خود را صرفاً برای خود می‌نامد، چراکه این کار هیچ سود و کارکردی عملی ندارد؛ دوم اینکه بالفرض بتوان هدفی عملی برای این منظور یافت (مثلاً بگوییم هدف از نامیدن احساس‌های درونی برای خود این است که در آینده بتوان احساس نامیده‌شده را به خاطر آورد)، در این صورت معیاری برای آزمودن صحت این یادآوری و به‌طور کلی درستی نامیدن وجود ندارد. در واقع ایراد کلی ویتگنشتاین این است که هر زبانی نیازمند معیاری بیرونی یا عمومی برای آزمودن کاربردِ درست واژه‌هاست و یک احساس شخصی نمی‌تواند معیار صحت خود محسوب شود^{۱۰} (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۲۵۸)؛ به زبانی ساده‌تر، هنگامی که می‌گوییم: «من درد دارم» یا دکارت می‌گوید: «می‌اندیشم» از آنجاکه این جمله‌ها اظهاری است که خود می‌تواند به عنوان معیاری برای حالت آگاهانهٔ گوینده لحاظ شود، نمی‌تواند با معیاری مستقل از خود ارزیابی شده و در نتیجه توصیفی معنادار لحاظ شود. پس، انتقاد اصلی ویتگنشتاین در استدلال زبان خصوصی به عدم وجود معیاری معتبر برای آزمودن صحت گزاره‌های شخصی بازمی‌گردد؛ اما می‌دانیم که دکارت مدعی داشتن معیار وضوح و تمایزی است که برای آزمودن صحت تمام تصوراتی که در اندیشهٔ خصوصی بازتاب می‌یابد کفایت می‌کند.

۳-۱. شناخت‌شناسی

بر اساس نتایج برآمده از مباحث پیشین ظاهراً دسترسی به احساس‌های شخصی بدیهی‌ترین امر در معرفت‌شناسی دکارت است؛ دقیقاً جایی که وی معیار وضوح و تمایز خویش را بر آن استوار می‌کند و هدف نقدهای ویتگنشتاین در استدلال زبان خصوصی نیز است. بنابراین، یک فیلسوف دکارتی ممکن است بپرسد اگر من نتوانم از احساس‌های شخصی خود آگاهی بی‌واسطه و درستی داشته باشم، چگونه می‌توانم از هیچ چیز دیگر معرفتی بدست آورم. درواقع فیلسوف دکارتی امکان هرگونه آگاهی برون‌ذهنی را به آگاهی درون‌ذهنی گره می‌زند، چراکه با تشکیکی قوی از جهان بیرون از خود گسسته و پس از آن به تنها چیزی که مجهز است تصورات ذهنی است. می‌توان با نظر به رویکردهای ویتگنشتاین اینگونه

پاسخ داد: معنای یک عبارت چیزی است که هنگام فهم عبارت دریافت می‌شود و فهم، معادل است با دانستن تکنیک کاربرد عبارت در یک بازی زبانی خاص؛ یعنی فهم، توانایی پیروی از یک قاعده است. ویتگنشتاین در نقد معرفت‌شناسی دکارتی صورت مسئله را وارونه می‌کند؛ به این معنا که می‌گوید این آگاهی برون‌ذهنی نیست که ضرورتاً باید از آگاهی‌های بی‌واسطه درون ذهن استنباط شود، بلکه اتفاقاً این آگاهی درون‌ذهنی است که باید به معیاری بیرون از ذهن استناد کند، زیرا از همان نخست هرگونه معرفتی معنادار از حالات‌های آگاهی، ناشی از قواعد جمعی و برون‌ذهنی است. با نظر به این رهیافت، طبیعی است که هرچقدر از معیارها و استانداردهای رفتار جمعی دورتر شویم و بیشتر به درون ذهن رجوع کنیم دسترسی ما به معیارهای معتبر کمتر خواهد شد؛ پس برعکس آنچه دکارت می‌گوید این آگاهی‌های ذهنی یا توصیف حالات اول شخص است که کمتر معرفت‌بخش است. نکته مهم اینجاست که چه در مورد توصیف حالات سوم شخص و چه اول شخص، این قواعد عمومی است که گستره و نوع تفاوت‌های آن‌ها را مشخص می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۲۹۰) و در نتیجه گزاره‌های اول شخص و سوم شخص تمایزی ماهوی با هم ندارند. نکته مهم دیگر این است که فهم قاعده، فرآیندی درونی و تفسیری نیست، یعنی این پندار که می‌توان با تفاسیر و اندیشیدن‌های نظری، معیارهای صحت قاعده را دریافت، بلکه فهم یک قاعده خود را در پیروی عملی از آن قاعده نشان می‌دهد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۲۰۱ و ۲۰۲). پس در یک کلام می‌توان گفت این چالش دکارتی که اگر من نتوانم از احساس‌های شخصی بی‌واسطه مطلع باشم چگونه از چیزی بیرون از خود که با واسطه می‌بینم مطلعم، منتفی است، چراکه فهم، معنا، دانستن و قاعده از همان آغاز مبتنی بر معیارهای عینی و به‌نوعی بیرونی است. از اینجا مشکل چگونگی خروج از خودباوری (سولیپسیزم) هم رفع می‌شود، چراکه چیزی به عنوان درون به معنای ناب دکارتی که حاصل خلط گرامر زبان است وجود ندارد.

اما فیلسوف دکارتی با دلایلی موجه به باورها و معیارهای قواعد عمومی شک می‌کند؛ پس می‌تواند بپرسد قواعدی عمومی و مبتنی بر تجاربی نامعقول که بارها خطاپذیری‌شان اثبات شده است چگونه می‌تواند معیاری برای معرفت به‌ویژه معرفت نسبت به آگاهی‌های درون‌ذهنی باشد. واقعیت این است که به نظر ویتگنشتاین، اظهار معرفت در باب گزاره‌های شخصی و به‌طور کلی گزاره‌های موجود در زبان تنها به آن معنایی مجاز است که از واژه دانستن در بازی‌های زبان طبیعی (زبان معمولی و روزمره، نه فلسفی) فهم می‌شود، یعنی تا جایی که بتوان به شواهدی در تأیید یا رد چگونگی دانستن آن‌ها بر اساس همین قواعد روزمره استناد کرد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۵۰۴ و ۵۵۰)؛ وگرنه ما مجاز نیستیم واژه دانستن را در موقعیت‌هایی به کار بریم که در آن‌ها تردید معنادار (تردید در معنای رایج زبانی، یعنی تردیدی کارکردی، نه تردیدی صرفاً فلسفی همانند شک دکارتی) و البته پاسخی مناسب برای آن تردید وجود ندارد؛ به بیان ساده‌تر، هنگامی که کسی می‌گوید: «می‌دانم که درد دارم»، اگر این جمله در قالب زبان روزمره و در جای مناسب خویش گفته شود (مثلاً هنگامی که شخص نزد پزشک می‌رود) معنادار است، اما خارج از معنای مرسوم و در نیت فلسفی کاملاً بی‌معناست (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۱۰).

در اینجا به نظر می‌رسد که فیلسوف دکارتی می‌تواند از پذیرش این موضع خودداری کند، زیرا به نظر

تحلیل مواضع ویتگنشتاین متأخر و دکارت و تأکید بر مشابهت آن‌ها در برون‌رفت از مسئله دوآلیسم ۷۱ (The evaluation of the Wittgenstein's way and Descartes' one in overcoming ...)

وی در بینش ویتگنشتاین متعلق معرفت آدمی تنها اموری است که بتوان در آن‌ها شک کرد و در مواردی که شکی ممکن نباشد نمی‌توان واژه معرفت را به کار برد: «وقتی مور می‌گوید» می‌دانم که این ... است «دوست دارم پاسخ بدهم:» «تو هیچ چیز نمی‌دانی!» و با وجود این، به کسی که بدون منظور فلسفی این‌گونه سخن بگوید، این پاسخ را نخواهم داد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۴۰۷)؛ درحالی‌که دکارت تمامی معرفت‌های تردیدپذیر را اساساً شایسته عنوان معرفت نمی‌داند؛ به زبان ساده‌تر برای دکارت معرفت واقعی یقینی و تردیدناپذیر است، درحالی‌که برای ویتگنشتاین غیریقینی و تردیدپذیر.

۳-۲. شک و یقین

در مباحث پیشین نشان داده شد که چگونه مفهوم شک در بنیان معرفت‌شناسی دکارت جای می‌گیرد، به طوری که تحلیل استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین به تحلیل معرفت‌شناسی دکارت و از آنجا به شک دکارتی راه می‌برد.

رهایی از شک، میل رسیدن به معرفتی یقینی و پس از آن به کارگیری معیار وضوح و تمایز، دکارت را به داده‌های بی‌واسطه تجربه و زبان کاملاً خصوصی می‌کشاند، حال آنکه ویتگنشتاین همین معیار وضوح و تمایز را هدف می‌گیرد: آیا مفهوم نامشخص اصلاً مفهوم هست؟ پاسخ این است که آیا عکسی نامشخص و مبهم اصلاً تصویری از شخص هست؟ آیا همیشه در جایگزینی تصویری واضح به جای تصویری مبهم مزیتی وجود دارد؟ آیا تصویر نامتمایز اغلب دقیقاً همان چیزی نیست که نیاز داریم؟ (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۷۱). شک در نگاه ویتگنشتاین جایی ممکن است که قابلیت شک وجود داشته باشد، یعنی در مواردی که بازی زبانی ما معیار صحت را پیش از فرآیند شک فراهم کرده باشد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۸: ۳۵۴)، اما برای دکارت در هر چیزی می‌توان شک کرد و هرآنچه بتوان اندک تردیدی در آن روا دانست دورانداختنی است.

واقعیت این است که فیلسوف دکارتی برای رسیدن به یقینی آرمانی باید بتواند از شک ویران‌کننده‌ای که خود بنایش را نهاده است رها شود. گذشتن از چنین شکی تنها با داشتن جوهری اندیشنده که مجهز به مفاهیم فطری است میسر نمی‌شود، هرچند که این مفاهیم فطری تنها از درون خود او بجوشد، بلکه باید جوهری والاتر به عنوان موجودی همواره حاضر و اطمینان‌بخش (خداوند) وجود داشته باشد که به کارگیری درست این فطرت را ضمانت کند. شکی چنان افراطی که دکارت در پاسخ به بوردن آن را این‌گونه توجیه می‌کند: کسی که سیدی پر از سیب داشته باشد و از این می‌ترسد که بعضی از آن‌ها فاسد باشند ابتدا همه سیب‌ها را از سبد خارج و یکی یکی آن‌ها را واری می‌کند؛ سپس سیب‌های سالم را در سبد قرار می‌دهد (دکارت، ۱۳۸۶: ۵۴۷). چنین شکی به هیچ‌روی در تفکر ویتگنشتاین جایی ندارد و یافتن عبارتی که گویای مخالفت وی با توجیه یادشده باشد دشوار نیست: ما بر اساس دلایل مشخصی شک می‌کنیم. مسئله این است که شک چگونه به بازی زبانی ما راه پیدا می‌کند. اگر مغازه‌داری بخواهد هر یک از سیب‌هایش را بی‌دلیل واری کند، چرا نباید واری را واری کند؟ (ویتگنشتاین: ۱۳۸۸: ۴۵۸ و ۴۵۹). نکته مهم‌تر اینکه حتی اگر موضع ویتگنشتاینی، چرایی واری را بپذیرد (مثلاً ترس از

کرم‌خوردگی برخی از سیب‌ها)، چگونگی واریسی خود قابلیت واریسی ندارد؛ یعنی به نظر ویتگنشتاین نمی‌توان به صحت یک محاسبه از طریق شناخت قواعد محاسبه اطمینان پیدا کرد، بلکه ماهیت یک محاسبه تنها از طریق یادگیری محاسبه آموخته می‌شود (ویتگنشتاین: ۱۳۸۷: ۴۴،۴۵)؛ به بیان دیگر، فرآیند تفسیر و توجیه و رسیدن به قواعدی که دیگر نمی‌توان از آن عقب‌تر رفت در بازی فلسفی و مباحث نظری ما بی‌پایان است، اما پایانی در بازی زبانی و زندگی عملی ما دارد، زیرا این عمل است که مبنای قواعد و بازی‌های زبانی است و گریزراه‌های نظری قواعد ما را پر می‌کند (ویتگنشتاین: ۱۳۸۷: ۱۳۹)؛ البته باید در نظر داشت که به دلیل همین تقدم عمل بر نظر نمی‌توان از عدم شک و ناتوانی عقب‌تر رفتن در قواعد، درستی یا نادرستی بی‌واسطه قواعد را نتیجه گرفت (ویتگنشتاین: ۱۳۸۷: ۲۰۴)

فیلسوف دکارتی مدعی است که درباره وجود جهان خارج از طریق رؤیا و درباره قواعد ریاضی از طریق فرض شیطان شریر شک می‌کند؛ خوابی که بارها او را فریب داده است و شیطانی که قدرت کامل همواره فریفتن دارد (دکارت، ۱۳۸۵: ۳۴-۳۱)؛ اما پاسخ ویتگنشتاین این است: «این استدلال که «شاید خواب می‌بینم» از این رو بی‌معناست که آن وقت خود این اظهار نیز رؤیاست، و حتی این هم که این کلمات معنایی دارند» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۳۸۳)؛ همچنین اگر در همه چیز فریب بخوریم پس فریب معنایی ندارد؛ یعنی بازی زبانی‌ای که در آن واژه فریب وجود دارد تنها جایی ممکن است که به چیزی اعتماد کنیم (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۵۰۷ و ۵۰۹). درحقیقت جان کلام ویتگنشتاین در برابر فیلسوف دکارتی که می‌گوید: خدایی که کاری کرده است ما گاهی فریب بخوریم از کجا معلوم کاری نکرده باشد که همیشه فریب بخوریم؟ (دکارت، ۱۳۶۴: ۴۰) این است که اگر نتوان تفاوتی بین فریب و عدم فریب یا خواب و بیداری قائل شد، چگونه می‌توان از خواب یا فریب سخن گفت.

ارزیابی دقیق شک دکارتی ما را به این نتیجه می‌رساند که گویا قدرتی نامتناهی در قالب شیطان شریر، ذهن دکارتی را به شکی افراطی و به اصطلاح خروج از مرزهای اندیشه در جستجوی معیاری یقینی می‌کشاند و باز همان قدرت نامتناهی در شکلی تازه به نام خداوند می‌خواهد او را به یقینی بازگرداند که مطلوب دکارت است؛ نقد ویتگنشتاین اما، ناظر بر این است که چنین شک و سپس یقینی نه ممکن و نه لازم است و تنها نتیجه درگیری‌های فلسفی است؛ در نتیجه اگر بر چنین شکی پافشاری نشود به چنین یقینی هم نیاز نخواهد بود و خروج از مرزهای معنادار اندیشه و زبان رخ نخواهد داد.

۳-۳. اراده

به نظر می‌رسد مفهومی که در فلسفه دکارت در پوشش شیطان شریر و خداوند ظاهر می‌شود و فیلسوف دکارتی را قادر می‌سازد که بر مبنای آن بتواند در مقابل نقدهای ویتگنشتاین بایستد، مفهوم اراده است. به نظر دکارت تمامی شیوه‌های اندیشیدن که صفت اصلی ذهن است دارای دو حالت کلی است: ادراک کردن به وسیله فهم که شامل احساس، تخیل و صور معقول است و خواستن به وسیله اراده که تمامی حالات میل، بیزاری، تشکیک، تصدیق و انکار را شامل می‌شود (دکارت، ۱۳۶۴: ۳۲). همین اراده

تحلیل مواضع ویتگنشتاین متأخر و دکارت و تأکید بر مشابهت آن‌ها در برون‌رفت از مسئلهٔ دوآلیسم ۷۳
(The evaluation of the Wittgenstein's way and Descartes' one in overcoming ...)

است که می‌تواند به راحتی تشکیک کند و به تجزیه و تحلیل صورت‌های ادراکی دست بزند، اما تا زمانی که حکمی به انکار یا تصدیق صادر نکند دچار خطا و فریب نخواهد شد. دکارت می‌گوید: فرض می‌کنم که آفریدگار ما قادر مطلق باشد، یا ثابت شود که دلش می‌خواهد ما را فریب دهد، اما ما در خود احساس آزادی می‌کنیم و این آزادی چنان است که هر بار که دلمان بخواهد می‌توانیم از باورداشتن به چیزهایی که خوب نمی‌شناسیم پرهیز کنیم و هرگز در دام فریب نیفتیم (دکارت، ۱۳۶۴: ۱-۴۰). در واقع دکارت وجود اراده‌ای آزاد که توان به تعلیق درآوردن احکام را دارد پیش از اثبات هر امری در همان تأمل نخست مفروض گرفته است (دکارت، ۱۳۸۵: ۳۴)، و گرنه چگونه می‌تواند از اراده‌ای سخن بگوید که حتی قدرت نامتناهی خداوند نیز توان فریفتنش را ندارد.

باید در نظر داشت که ارادهٔ دکارتی می‌تواند به خواست خود بدون فرض کردن چیزی نامتعارف در هر چیزی شک کند و در عین حال دچار فریب نشود، زیرا تشکیک و تعلیق احکام از صفات ذاتی یک ارادهٔ آزاد است. ارادهٔ دکارتی از یک سو از حیث صوری؛ یعنی بدون در نظر گرفتن متعلق اراده، نامتناهی و برابر با ارادهٔ خداست (دکارت، ۱۳۸۵: ۷۷)؛ از سوی دیگر، آزادی‌اش مستلزم حالت دوجوهی نیست؛ یعنی مستلزم این نیست که هر دو طرف شق برای آن یکسان باشد، بلکه هر چه گرایش اراده به یک سو بیشتر باشد، چه به دلیل نور فطری ذهن چه خواست خداوند، به همان اندازه فعل اختیار و انتخاب آزادتر صورت می‌گیرد (دکارت، ۱۳۸۵: ۷۷). در یک کلام باید گفت که ارادهٔ دکارتی، اراده‌ای است. در مقابل معنای متعارف از اراده که می‌توان آن را ارادهٔ خودانگیخته^{۱۱} نامید (۷-۸۶: Cattingham, ۱۹۹۳).

واضح است که چنین مفهومی از اراده به عنوان نیرویی برتر می‌تواند معادل خدا، شیطان شریر، نفس و من دکارتی در نظر گرفته شود و بنابراین قادر به انجام هر تشکیکی باشد. باور به چنین مفهوم و کارکردی از اراده یکی از اختلافات بنیادین دکارت و ویتگنشتاین متأخر و شاید اصلی‌ترین نقطهٔ اختلاف آن‌هاست. ارادهٔ دکارتی چون من استعلایی کانت یا ویتگنشتاین متقدم حد و حدود و مرز جهان شناختی و معنادار نیست (ویتگنشتاین، ۱۳۹۳: ۶۴۱، ۵). بلکه از یک سو در مفهوم جوهر اندیشنده، سوژه‌ای درون جهانی و متعلق معرفت و از سوی دیگر، چون دانای کل پنهان در پشت آگاهی، بیرون از مرزهای جهان است. درحقیقت متافیزیک دکارت بر مفهومی از اراده و آگاهی استوار است که به راحتی می‌تواند از مرزهای زبان و جهان درگذرد. در راستای ایدهٔ نوشتار می‌توان گفت این ویژگی فلسفهٔ دکارتی که در طلب یقین به چنین خروجی متمایل است به عنوان بی‌معنایی فلسفه در دیدگاه ویتگنشتاین مطرح می‌شود؛ پس طبیعی است که ویتگنشتاین متأخر هرگونه مفهومی از اراده که به چنین خروجی میدان دهد را طرد می‌کند.

در دیدگاه متأخر ویتگنشتاین اراده به همراه تمام حالات ذهنی دیگر (مانند اندیشیدن، باورداشتن، احساس کردن و غیره) به عنوان چیزی ملازم ذهنی یک عمل انکار می‌شود. او هم برداشت تجربه‌گرایانه از اراده را نفی می‌کند و هم برداشت استعلایی را. در برداشت نخست اراده یک تجربهٔ غیراختیاری است و در برداشت دوم یک نیروی ذهنی فاقد امتداد؛ به بیان دیگر، در دیدگاه ویتگنشتاین اراده هم به عنوان یک معلول صرف و هم به عنوان یک عامل علی طرد می‌شود (گلاک، ۱۳۸۸: ۳۱-۵۲۸). ویتگنشتاین

می‌گوید: اندیشیدن فرآیندی غیرجسمانی نیست که به سخن گفتن زندگی و مفهوم بخشد و جداکردن آن از سخن گفتن تقریباً همان‌طور که شیطان سایه شلمیل^{۱۲} را از زمین برداشت ممکن باشد. وی در ادامه تصریح می‌کند: اینکه می‌گوییم «اندیشیدن فرآیندی غیرجسمانی نیست» به این معنا نیست که ما با فرآیندهای غیرجسمانی آشنایی داریم و فقط اندیشه جزء آن‌ها نیست، بلکه ما با به‌کارگیری عبارت «فرآیند غیرجسمانی» می‌کوشیم معنای واژه اندیشیدن را به طریقی ابتدایی توضیح دهیم (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۳۳۹). در این بند ویتگنشتاین به روشی نشان می‌دهد که اختلاف اساسی وی درباره حالات اندیشیدن با دکارت و به‌طور کلی فلاسفه کلاسیک چیست. او نشان می‌دهد که چگونه کاربرد واژه‌ها به طرق گوناگون هنگام فعالیت فلسفی می‌تواند موجب سردرگمی شود، سردرگمی‌ای که موجبات تشکیل تصاویری نامأنوس، دردسرساز و بی‌معنا مانند اراده دکارتی را فراهم می‌کند. درحقیقت سست‌شدن مفهوم اراده به عنوان اصلی متافیزیکی، به سست‌شدن بنیان‌های علمی و معرفتی دکارت می‌انجامد، زیرا وجود چنین اراده‌ای است که می‌تواند شک و یقینی افراطی بنا کند که ضرورتاً به جدایی آشتی‌ناپذیر ذهن و بدن بینجامد.

۳-۴. زبان

سخن غالباً سنگ راه استو تعابیر زبان رایج تقریباً مایه اشتباه است. وقتی موم در برابر ما باشد می‌گوییم خود موم را «می‌بینیم» و نمی‌گوییم «فقط حکم می‌کنیم» که خود موم است، چراکه همان رنگ و شکل موم را دارد؛ از اینجا تقریباً نتیجه می‌گیریم که من موم را از راه مشاهده چشم می‌شناختم نه فقط با شهود ذهن، مگرآنکه اتفاقاً به یاد بیاورم وقتی از پنجره نگاه می‌کنم و می‌گوییم مردمی را می‌بینم که در خیابان عبور می‌کنند، واقعاً خود آن‌ها را نمی‌بینم، بلکه نتیجه می‌گیریم که آنچه می‌بینم مردمند. باآنکه از پنجره فقط کلاه‌ها و کت‌هایی می‌بینم که ممکن است پوششی برای دستگاه‌های خودکار باشند، اما من آن‌ها را آدم‌های واقعی می‌دانم. بنابراین چیزی را که معتقد بودم با چشم می‌بینم فقط به وسیله قوه حکمی که در ذهن دارم ادراک می‌کنم (دکارت، ۱۳۸۵: ۷-۴۶).

نشان داده شد که در دیدگاه ویتگنشتاین اراده دکارتی نتیجه به‌کارگیری زبان فلسفی است. به نظر ویتگنشتاین، کاربرد زبان فلسفی در الگوی نظریه‌پردازانه و تبیینی خویش درک ما را از جهان و زبان متعارفی که متکی بر اشکال متنوع زندگی است آشفته می‌سازد. راه چاره هم بازگرداندن واژه‌ها از کاربرد متافیزیکی به کاربرد روزمره‌شان است (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۱۶)؛ اما در نقل قول بالا از دکارت به روشنی می‌بینیم که در دیدگاه وی کاملاً برخلاف رأی ویتگنشتاین، این به‌کارگیری زبان عادی است که رهیافت‌های فلسفی ما را دچار آشفته‌گی می‌کند. کاربرد زبان عادی به همراه باورهای رایج که بر فعالیت‌های قوای حسی مبتنی است موجب می‌شود که فراموش کنیم درک درست جهان تنها با کمک استنتاج و شهود عقلی امکان‌پذیر است؛ راه چاره و هدف آرمانی دکارت هم شاید تصحیح زبان عادی و علمی‌کردن تمامی باورهای مطرح‌شده در زبان و معرفت عرفی است؛ ازاین‌رو پر بیراه نیست اگر بر این باور باشیم که سودای دستیابی به زبانی منطقی و پیراسته از واژه‌های مبهم زبان متعارف، ریشه در

تحلیل مواضع ویتگنشتاین متأخر و دکارت و تأکید بر مشابهت آن‌ها در برون‌رفت از مسئلهٔ دوآلیسم ۷۵ (The evaluation of the Wittgenstein's way and Descartes' one in overcoming ...)

تأملات دکارتی دارد؛ سودایی فرگه‌ای که ویتگنشتاین در دورهٔ دوم تفکر خود سخت در برابر آن موضع می‌گیرد.

اکنون باید دید دکارت که به کارگیری زبان عادی را سرچشمهٔ اشتباهات در تفکر فلسفی می‌داند در اثبات جوهر مادی و وحدت ذهن و بدن به روش خود وفادار مانده است یا خیر.

۴. پاسخ دکارت برای رهایی از دوآلیسم

تاکنون آنچه در این نوشتار دربارهٔ استدلال زبان خصوصی و پیامدهای آن در فلسفهٔ دکارتی گفته شد تأکیدی بود بر اختلافات بنیادینی که ویتگنشتاین متأخر و دکارت در مبانی فکری خویش دارند؛ این اختلافات بنیادین به شناخت‌شناسی، شک و یقین و در نهایت مفهوم اراده باز می‌گردد و سرانجام خود را در نگرش متفاوت دو فیلسوف به زبان نشان می‌دهد؛ دقیقاً همان‌جایی که ویتگنشتاین به عنوان یک فیلسوف تحلیل‌زبانی از آن آغاز می‌کند و استدلال زبان خصوصی را بنا می‌گذارد. درواقع نشان داده شد که چگونه استدلال زبان خصوصی که مبحثی معناشناختی و زبان‌شناختی است با دوآلیسم دکارتی که مبحثی معرفت‌شناختی پیوند می‌خورد؛ پیوندی که معنای اصلی آن در رویکرد ضدفلسفی ویتگنشتاین روشن می‌شود. نتیجهٔ این رویکرد برون‌رفت از اصول فلسفهٔ دکارتی است، برون‌رفتی که گویا تنها راه ممکن برای رهایی از مشکل دوآلیسم است. اکنون باید دید که راه حل دکارت برای برون‌رفت از مشکل دوآلیسم چیست. یعنی پرداختن به ایدهٔ اصلی و تأکید بر اینکه دکارت نیز همانند ویتگنشتاین وحدت جوهری ذهن و بدن را در اتخاذ رویکردی ضدفلسفی، دست‌کشیدن از اصول متافیزیکی و بازگشت به زبان متعارف می‌یابد. بازگشتی که به نظر نمی‌رسد شتاب‌زده، ناکامل و صرفاً از روی ناچاری باشد.

نظریهٔ وحدت جوهری ذهن و بدن در یکی از نامه‌های ارسالی دکارت به خانم الیزابت مطرح شده است. دکارت در آنجا می‌گوید: ذهن توسط فاهمهٔ محض ادراک می‌شود؛ بدن، یا همان امتداد و شکل و حرکت، هم می‌تواند به کمک فاهمهٔ محض شناخته شود و هم بهتر از آن به کمک فاهمه‌ای که از قوهٔ تخیل بهره می‌گیرد؛ اما وحدت ذهن و بدن تنها به صورت مبهم توسط قوهٔ فاهمه شناخته می‌شود و حتی به کمک فاهمهٔ ترکیب‌شده با تخیل نیز نمی‌توان به روشنی به وحدت ذهن و بدن دست یافت. درحقیقت، این قوهٔ احساس است که می‌تواند به روشنی به وحدت ذهن و بدن گواهی دهد، به همین دلیل کسی که هرگز فلسفه‌پردازی نمی‌کند و از احساس مدد می‌گیرد هیچ شکی در اتحاد ذهن و بدن و رابطهٔ آن‌ها ندارد. به‌طورکلی، تأملات متافیزیکی مبتنی بر فاهمه به اثبات ذهن دست می‌یابد و مطالعهٔ ریاضیات مبتنی بر تخیل اشکال و حرکت به نظریهٔ بدن مادی؛ اما این زندگی، گفتگوهای روزمره و دست‌کشیدن از تأملات متافیزیکی و مطالعات اینچنینی است که ما را به وحدت ذهن و بدن رهنمون می‌شود (Descartes, ۲۰۰۷: ۶۹-۷۰). دکارت در ادامه تأکید می‌کند که من تاکنون در فلسفهٔ خود مشغول طرح نظامی بودم مبتنی بر تمایز صریح ذهن و بدن؛ اما همهٔ ما انسان‌ها گذشته از این تمایز، درون خود نظریهٔ وحدت‌گرایانهٔ ذهن و بدن را بدون فلسفه‌پردازی تجربه می‌کنیم، زیرا در بیشتر اوقات زندگی خود، از تأمل

متافیزیکی متکی به فاهمه محض به دوریم ۷۰: ۲۰۰۷، Rene Descartes). کاتینگهام هم در تحلیل پاسخ دکارت به پرنسس الیزابت بر این اعتقاد است که نتیجه سیستم دکارتی این است که عقل به هنگام فلسفیدن به ما یک چیز (تمایز) و تجربه به هنگام دست کشیدن از فلسفه پردازی چیزی دیگر (اتحاد) می-دهد (Cattingham, ۱۹۹۳: ۱۲۶).

با نگاهی به پیشگفتار تأملات هم می‌توان موضع یادشده را تحکیم کرد. دکارت در آنجا می‌گوید که هدف از ارائه براهین برای اثبات عالم مادی و مواردی از این دست تنها نشان دادن این امر است که قوت این براهین هرگز هم‌سنگ دلایلی نیست که ما را به شناخت خداوند و نفس نازل می‌سازد، وگرنه اثبات این امور در نفس خود بی‌فایده است و کسی که دارای عقل سلیم است بدان شک نمی‌کند (دکارت، ۱۳۸۵: ۲۶). دکارت طوری سخن می‌گوید که گویا از همان ابتدا می‌دانسته که ارائه توجیهاات براهنی برای اثبات امور یادشده ناکارآمد است و تنها در مقام مقایسه با دیگر براهین است که آن‌ها را مطرح می‌کند؛ بنابراین شیوه درست دستیابی به وحدت ذهن و بدن و اثبات جهان خارج رجوع به عقل عرفی است. از قرار معلوم مسئله‌ای که جهان فلسفه پس از دکارت را درگیر می‌کند (اثبات جهان خارج و وحدت ذهن و بدن) موردی نیست که به نظر خود دکارت اهمیت زیادی داشته باشد، هرچند برای پسینیان وی که به مبانی متافیزیکی دکارت وفادارند مسئله‌ای جدی و چگونگی سازگار کردن آن با اصول دکارت مناقشه‌برانگیز است. به بیان ساده‌تر، گویا این پسینیان دکارتی دکارت‌اند که دغدغه اثبات جهان خارج و سازگار کردن آن با مبانی تفکر دکارتی را دارند، امری که هرگز در آن موفقیت چندانی به دست نیاورده‌اند، حال‌آنکه خود دکارت این امر را معضلی در متن فلسفه خود نمی‌بیند، زیرا مطمئن است که شیوه درست چیرگی بر آن دست‌شستن از تأملات فلسفی است. با نگاهی به بخش‌های تأملات هم می‌توان دریافت که گویا دغدغه دکارت تماماً در جهت اثبات خدا، نامیرایی نفس و تمایز نفس و بدن است، به طوری که گویا وحدت ذهن و بدن برای وی مسئله‌ای کاملاً پذیرفتنی است (دکارت، ۱۳۸۵: ۱۷)؛ در واقع دکارت به درستی در نظام خود جایی برای وحدت ذهن و بدن نمی‌یابد، به درستی درک می‌کند که چیرگی بر دوآلیسم با نفی فلسفه نظری و طرد رویکردی توجیه‌گرایانه به دست می‌آید، اما اینکه برای اثبات آن، هرچند نامطمئن، اقامه برهان می‌کند (مثلاً در تأمل ششم) می‌تواند به این دلیل باشد که می‌خواهد ناکارآمدی این براهین را نشان دهد.

با مفروض داشتن چنین خوانشی می‌توان از مفهوم طبیعت در متن تأملات هم بهره برد تا به رویکردی نسبتاً نو در راستای تحکیم ایده نوشتار دست یافت. دکارت در آنجا می‌گوید که وحدت کامل ذهن و بدن (وحدت جوهری) را از طبیعت می‌آموزد؛ یعنی از وجود احساس‌هایی مثل درد، گرسنگی و تشنگی و به طور کلی انفعالات نفسانی^{۱۳} که نمی‌توان آن‌ها را فقط به یکی از دو شق ذهن یا بدن نسبت داد. این طبیعت است که به او می‌آموزد جای گرفتن روح در بدن همانند قرار گرفتن کشتیانی در کشتی نیست. او طبیعت را این‌گونه تعریف می‌کند: مراد من از طبیعت به نحو عام، خود خداوند یا نظم و تدبیری است که در آفریدگان برقرار می‌سازد و از طبیعت خودم به نحو خاص، تمام چیزهایی که خداوند به من عطا کرده است (دکارت، ۱۳۸۵: ۱۰۲). این همان طبیعتی بود که در تأملات نخستین معتبر نبود، چراکه انسان را به پذیرش باورهایی سوق می‌داد که عقل از پذیرش آن‌ها اکراه داشت، اما پس از شناخت

تحلیل مواضع ویتگنشتاین متأخر و دکارت و تأکید بر مشابهت آن‌ها در برون‌رفت از مسئلهٔ دوآلیسم ۷۷
(The evaluation of the Wittgenstein's way and Descartes' one in overcoming ...)

خداوند و عدم فریبکاری او جای تردیدی نیست که هرآنچه این طبیعت می‌آموزد حاوی حقیقتی است (دکارت، ۱۳۸۵: ۱۰۲-۹۸).

درباره مفهوم طبیعت نکته‌ای مهم وجود دارد که به فهم قیاس‌پذیری پاسخ دکارت و ویتگنشتاین کمک فراوانی می‌کند؛ اینکه به نظر نمی‌رسد اتکای به خداوند تغییری ماهوی در باورپذیری متکی بر طبیعت نزد دکارت ایجاد کرده باشد (موضعی که دکارت، یا به تعبیر دقیق‌تر، تفاسیر متعارف از دکارت بر آن تأکید می‌کند)؛ یعنی معرفت متکی بر طبیعت کماکان معرفتی استوار بر باورهای توجیه‌ناشدنی است. ویتگنشتاین در اشاره به این نکته مهم که می‌تواند پاسخی به موضع دکارت (اینکه خداوند به طبیعت نامعتبر اعتبار می‌بخشد) به شمار آید می‌گوید: ولی می‌شود هم بگوییم که خدا به من آموخته که این پای من است، لذا اگر چیزی رخ دهد که با این معرفت متعارض به نظر رسد باید آن را فریب تلقی کنیم؛ اما آیا در اینجا معلوم نمی‌شود که دانستن با تصمیم نسبت دارد؟ (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۳۶۲ و ۳۶۱). «همیشه به لطف طبیعت است که چیزی را می‌دانیم» (ویتگنشتاین، ۱۳۸۷: ۵۰۵). در حقیقت غوطه‌وری در شک بر اساس بی‌اعتمادی به طبیعت و سپس رهایی از آن با اعتماد به همین طبیعت، اساساً یک تصمیم و پذیرش است؛ تصمیمی از آن اراده، اما اراده‌ای در پوشش خدای قابل‌اعتماد تا خیال دکارت برای این پذیرش و تصمیم آسوده گردد. پس با اندکی تساهل می‌توان گفت که مفهوم طبیعت در نزد دکارت تفاوتی جدی با طبیعت در نزد ویتگنشتاین ندارد.

درست است طبیعتی که دکارت در رهایی از دوآلیسم بدان استناد می‌کند نیرویی است که از صافی اثبات خداوند غیرفریبکار گذشته است و از این‌رو قابل‌اطمینان، همچنین طبیعتی که در قیاس با مفهوم طبیعت نزد ویتگنشتاین بیشتر اشاره به قوای حسی دارد، اما همین که دکارت برای رهایی از دوآلیسم به همان چیزی باز می‌گردد که از آن آغاز و سپس آن را طرد کرده بود دارای اهمیت فراوانی است. طبیعت یا همان تجربه‌ای که تنها آن هنگام ما را به وحدت ذهن و بدن می‌رساند که از فلسفیدن و تأکید بر قوه شهودی و استنتاجی عقل دست بکشیم. آیا طبیعت یادشده همان طبیعتی نیست که ویتگنشتاین بدان اشاره می‌کند؟ همان طبیعتی که دکارت در تأملات نخستین با استناد به خداوند فریبکار، بی‌اعتبارش ساخت و در تأملات پسین با استناد به همین خدا در نسخهٔ غیرفریبکارش، بااعتبارش کرد. آیا این فلسفیدنی که دکارت آن را مانع درک وحدت ذهن و بدن می‌داند از جنس همان فلسفیدنی نیست که ویتگنشتاین در نقد و نفی آن فلسفه‌ورزی می‌کند؟

پاسخ پرسش‌های مطرح‌شده مثبت است. طبیعت مشترک دکارت و ویتگنشتاین متأخر همان طبیعتی است که منشأ بسیاری از باورهای متعارف عادی است؛ باورهایی که می‌تواند عقل سلیم، حس مشترک، صورت‌های زندگی یا هر عنوان دیگری نامیده شود؛ با این تفاوت مهم که گاهی دکارت می‌کوشد در مواردی که امکانش باشد با رویکردی فلسفی و متافیزیکی این باورها را به معرفت علمی و یقینی تبدیل کند، حال آنکه ویتگنشتاین تلاش می‌کند با رویکردی ضدفلسفی و ضدمتافیزیکی هرگونه ادعای معرفت‌شناختی، چه سلبی و چه ایجابی دربارهٔ این‌گونه باورها را به چالش بکشد.

نتیجه‌گیری

می‌توان تمام مسائل نوشتار را به یک پرسش اصلی فروکاست؛ آیا نسبتی بین رویکردهای دکارت و ویتگنشتاین متأخر در رویارویی با مشکل دوآلیسم وجود دارد؟ برای این منظور استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین و نامه‌های ارسالی دکارت به شاهزاده الیزابت و سپس مفهوم طبیعت در تأملات تحلیل شد؛ این پردازش در راستای اثبات این فرضیه بود؛ دکارت نیز همانند ویتگنشتاین برای دستیابی به وحدت ذهن و بدن به رویکردی ضدمتافیزیکی (ضدفلسفی) متوسل می‌شود؛ رویکردی که ظاهراً مغایر با مبانی تفکر اوست، اما بهرروی برآمده از متون وی است. با تحلیل موارد یادشده این دستاوردها به دست می‌آید:

۱. استدلال زبان خصوصی ویتگنشتاین در رویارویی با دوآلیسم می‌تواند به عنوان دهلیزی برای ورود به مسئله‌ای بنیادی‌تر در نظر گرفته شود؛ یعنی دیدگاه ضدمتافیزیکی (ضدفلسفی) ویتگنشتاین نسبت به سرشت فعالیت فلسفی و بی‌معنایی آن. طرح استدلال زبان خصوصی در مقابله با ذهن‌گرایی دکارت هشدار است در برابر وسوسه برون‌رفت از مرزهای معنادار جهان و زبان که هنگام فلسفیدن رخ می‌دهد، نه تأکید بر رفتارگرایی یا جایگزین کردن رویکردی دیگر به جای ذهن‌گرایی؛ به بیانی دیگر، هشدار است در برابر این رویکرد که می‌توان از طریق درون‌نگری محض تمامی دانش را بر معرفتی علمی و معیاری یقینی استوار ساخت، رویکردی که در دکارت با شک افراطی و سپس استفاده از روح ریاضیات برای غلبه بر این تشکیک آغاز می‌شود و سرانجام به تشکیل نظامی می‌انجامد که جدایی آشتی‌ناپذیر ذهن و بدن برآیند منطقی آن است.

۲. استدلال زبان خصوصی در اختلافات بنیادینی ریشه دارد که بین دکارت و ویتگنشتاین متأخر درباره شناخت، شک و یقین، مفهوم اراده و بالاخره زبان وجود دارد. بنابراین راه‌حلی که ویتگنشتاین برای رهایی از دوآلیسم پیشنهاد می‌کند منطقیاً به برون‌رفت از متن فلسفه دکارتی می‌انجامد.

۳. دکارت راه‌حل مشکل دوآلیسم را همانند ویتگنشتاین در خروج از مبانی متافیزیکی، دست‌کشیدن از فلسفه‌ورزی، رجوع به عقل عرفی و استناد به مفهوم طبیعت می‌یابد. درست است که این راه‌حل دکارت ظاهراً با مبانی تفکر وی سازگار نیست، اما مهم اینجاست که برآمده از متن خود اوست و نقشی معنادارتر از آنچه غالباً گمان می‌شود در فلسفه وی بازی می‌کند.

پی‌نوشت‌ها

۸. substantial union

۲. مسئله عمده دکارت با سنت ارسطویی حاکم بر زمانه، ضعف مبانی و اصول آن بود. مبانی در نظر دکارت اصول موضوعه بنیادینی محسوب می‌شدند که فلسفه و علم بر آن‌ها بنا می‌شد و به نظر دکارت هیچ‌کدام از این اصول در نظام ارسطویی بر شناخت کامل استوار نبود؛ درحقیقت، پافشاری دکارت بر این موضع بود که تبیین‌های علمی و فلسفی باید بر مفاهیمی واضح و روشن استوار باشند یا دست‌کم،

تحلیل مواضع ویتگنشتاین متأخر و دکارت و تأکید بر مشابهت آن‌ها در برون‌رفت از مسئلهٔ دوآلیسم^{۷۹}
(The evaluation of the Wittgenstein's way and Descartes' one in overcoming ...)

مفاهیمی که بتوان آن‌ها را به مؤلفه‌های روشنی تحلیل کرد؛ بنابراین دکارت از ایدهٔ شناخت مبتنی بر استنتاج علل نخستین یقینی دفاع می‌کرد. اینکه چگونه می‌توان به این اصول بنیادین یقینی دست یافت، پاسخ روشنی دارد: استفاده از نور طبیعی عقل؛ اما اینکه بهره‌گیری از این نور طبیعی نیازمند روشی مناسب است، مسئلهٔ دیگری است که دکارت را به سوی ریاضیات سوق داد. در واقع روشی که می‌توان آن را نظریهٔ نظم و ترتیب نامید به روشنی گواه الهامی است که دکارت از روش حل مسائل ریاضی دریافت کرده است (Cattingham, ۱۹۸۸: ۳۳-۴).

۳. ممکن است این پرسش به ذهن برسد که اگر دکارت به راه‌حلی دست یابد که با مبانی تفکر وی ناهم‌خوان باشد، آیا می‌توان گفت که وی با این راه‌حل از متن فلسفهٔ خود خارج شده است، چراکه به‌رروی این راه‌حل از متون وی برآمده است. واقعیت این است که پاسخ به این پرسش چندان آسان به نظر نمی‌رسد.

۴. private language argument

۵. برخی از مفسرین مانند آنتونی کنی دامنهٔ این مباحث را تا بند ۳۶۳ می‌دانند (کنی، ۱۳۹۲: ۲۶۴). در این میان اختلاف نظرهای دیگری هم وجود دارد. برای مثال، کریپکی استدلال زبان خصوصی را نتیجه، پاسخ و در واقع معلول روش شکاکانه‌ای می‌داند که ویتگنشتاین در مباحث مربوط به پیروی از قاعده «following the rules» مطرح کرده است و بدنهٔ اصلی این برهان را در بندهای آغازین بند ۱۴۳ (Kripke, ۱۹۸۲: ۳).

۶. ostensive

۷. گفتنی است که ویتگنشتاین تمایزی ایجاد می‌کند، هرچند غیرصریح، بین فلسفیدنی که کاربر زبان خود را به بی‌معناگویی می‌کشاند و فعالیتی که از این امر بر کنار است؛ فلسفیدن نخستین را می‌توان فلسفهٔ تبیینی نظریه‌پردازی دانست که از الگوهای علمی برای رسیدن به اهداف خود بهره می‌برد و دیگری را فلسفه‌ای توصیفی که ویتگنشتاین در دورهٔ پسین تفکر خود می‌کوشد آن را معرفی کند. به بیان دیگر فلسفهٔ توصیفی و موردنظر ویتگنشتاین فلسفه‌ای نیست که مانند فلسفهٔ موردنقد وی با تبیینی منطقی تضادی را حل کند، بلکه فعالیتی است که به کاربر زبان دیدی روشن از وضعیت امور پیش از به‌کارگیری تبیین یادشده و تضاد ناشی از آن می‌دهد؛ کوتاه‌کلام، فعالیتی که ما را از کاربرد فلسفی زبان رها می‌کند (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱۲۵). در اینجا هر زمان از نقد یا نفی فلسفه از جانب ویتگنشتاین سخن گفته شد منظور فلسفه به معنای نخست است.

۸. البته نفی موضع رفتارگرایانهٔ ویتگنشتاین متأخر آسان نیست. می‌توان از سه نوع رفتارگرایی سخن گفت: روش‌شناختی، روان‌شناختی و تحلیلی (منطقی). رفتارگرایی تحلیلی که به طور خاص در کارهای رایل و ویتگنشتاین متأخر دیده می‌شود موضعی است که می‌گوید حالات یا وضعیت‌های ذهنی باید به عنوان حالات یا وضعیت‌های رفتار بیرونی توصیف شود؛ درحقیقت وقتی ما باوری را به شخصی نسبت می‌دهیم منظورمان این نیست که وی در یک حالت ذهنی ویژه قرار دارد، بلکه در حال توصیف رفتارهایی هستیم که می‌تواند در تعاملات اجتماعی از وی سرزند (Graham, ۲۰۱۵: ۳). حال، پرسش

این است که بر اساس این تعریف از رفتارگرایی، یعنی اگر معنای سختگیرانه‌تر رفتارگرایی که معادل انکار حالات ذهنی است را در نظر بگیریم، آیا می‌توان ویتگنشتاین را رفتارگرا ندانست؟ واقعیت این است که هدف ویتگنشتاین از نقد ذهن‌گرایی دکارتی رفع آشفتگی‌هایی است که هنگام کار فلسفی ایجاد می‌شود، نه جایگزینی نظریه رفتارگرایی یا هر نظریه دیگری به جای آن؛ به همین دلیل رأی ویتگنشتاین در بسیاری از جاها سازگار با رفتارگرایی نیست. برای مثال ویتگنشتاین بر این باور است که بین رفتار همراه با درد و رفتار فاقد درد تفاوتی معنادار وجود دارد؛ تفاوتی که نمی‌توان آن را به آسانی در رفتارگرایی توجیه کرد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۳۰۴). به بیانی روشن‌تر، در قواعد رفتاری ما مواردی پیش‌بینی شده است که تحت آن این گزاره که «فردی درد می‌کشد اما درد خود را پنهان می‌سازد» کاملاً معنادار است، درحالی‌که به نظر می‌رسد در رفتارگرایی پیوند بین درد و رفتار-درد پیوندی ناگسسته است. کوتاه‌کلام، پاسخ این است که از نقدهای ویتگنشتاین بر ذهن‌گرایی دکارتی می‌توان رفتارگرایی را استنباط کرد، اما رفتارگرا دانستن ویتگنشتاین محل تردید بسیاری است.

۹. ویتگنشتاین در هر دو دوره تفکر خود رویکردی ضدمتافیزیکی دارد و گزاره‌های فلسفی را بی‌معنا می‌داند، پس ممکن است این پرسش ایجاد شود که نفی دوآلیسم دکارتی در کنار سایر مسائل حاد فلسفی برآیند منطقی تفکرات او در هر دو دوره خواهد بود. نتیجه‌گیری یاد شده درست است، اما باید در نظر داشت که رهیافت ویتگنشتاین متأخر نسبت به زبان و در نتیجه روش فلسفیدن او با دوره پیشین تفاوتی جدی دارد. در اینجا می‌توان این تفاوت را به نگاه پساتحلیلی (نه لزوماً قاره‌ای) ویتگنشتاین متأخر فروکاست و آن را با تمایزی مشابه دانست که چارلز تیلور بین دو نگاه نسبتاً متفاوت به زبان می‌نهد؛ تمایزی که جدایی فلسفه آنگلوساکسون و قاره‌ای بر آن مبتنی است؛ یعنی زبان دلالتی «designative» که ریشه در نگاه هابز و لاک دارد و زبان اظهاری «expressive» که از رویکردهای هردر، هامان و هومبولت ناشی می‌شود (Taylor, ۱۹۸۵: ۲۴۸-۵۸). در بینش دلالتی، معناداری یک واژه با اشاره به چیزی که آن واژه بدان دلالت می‌کند یا روابط بین آن چیزها تبیین می‌شود. در بینش اظهاری اما، یک واژه دارای معناست اگر که اظهاری درباره تفکرات، باورها و ادراکات باشد؛ اظهار به معنای آشکارگی «manifest» در شیوه‌ای مستقیم و نه به صورت حضور نشانه‌ای «sign of presence». در حالت نخست معنای واژه‌ها از طریق ارتباط با اشیاء مستقل خارجی تبیین می‌شود، اما در حالت دوم معنای جمله نه با چیزی بیرونی، که از طریق ارتباط با اظهاری دیگر ساخته می‌شود (Taylor, ۱۹۸۵: ۲۱۸-۲۲۲). زبان دلالتی در نظام واژگانی ویتگنشتاین همان زبان اشاری است که ویتگنشتاین در نخستین بندهای کتاب پژوهش‌های خویش به عنوان زبان مورد نظر آگوستین به نقد آن می‌پردازد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۱). با توجه به تفکیک یادشده روشن است که آموزه بازی‌های زبانی «language games»، نظریه کاربردی معنا و پیوندزدن زبان به صورت‌های زندگی «forms of life» که روش‌های تحلیلی اندیشیدن را متزلزل می‌سازد نشانه دورشدن ویتگنشتاین متأخر از دیدگاه دلالتی زبان (زبان اشاری در دوره متقدم) و نزدیکی بیشتر به فیلسوفی مانند گادامر و وجه اظهاری زبان است (لان، ۱۳۹۱: ۶۱). به استدلال زبان خصوصی از جانب ویتگنشتاین متأخر نیز می‌توان از منظر این تفاوت در رویکرد زبانی

تحلیل مواضع ویتگنشتاین متأخر و دکارت و تأکید بر مشابهت آن‌ها در برون‌رفت از مسئله دوآلیسم ۸۱
(The evaluation of the Wittgenstein's way and Descartes' one in overcoming ...)

ویتگنشتاین نگریست، خصوصاً به این دلیل که به نظر ویتگنشتاین متأخر اعتقاد به زبان خصوصی برآیند مستقیم به‌کارگیری زبان اشاری است. کوتاه‌کلام، درست است که رویکرد ویتگنشتاین متقدم نیز به نفی متافیزیک دکارت می‌انجامد، اما به دلیل نوع نگرش وی به زبان در دوره متقدم (اعتقاد به زبان اشاری)، سوژه دکارتی کماکان به عنوان یگانه منشاء معنا بر دیدگاه دوره پیشین وی مسلط است، به طوری که این تسلط خود را در پذیرش خودباوری «solipsism» نشان می‌دهد (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۶۴ و ۵)؛ بنابراین استدلال زبان خصوصی و اهمیت جایگاه آن در آثار متأخر، واکنش صریح و طبیعی ویتگنشتاین برای رهایی از این تسلط و بهترین نقطه برای فهم نقدهای وی به دوآلیسم دکارتی است.

۱۰. درست است که به نظر بسیاری از مفسرین اساس ایرادات وارد بر زبان خصوصی از جانب ویتگنشتاین به دلیل عدم وجود معیار مستقل و همگانی دانسته می‌شود، اما اینکه این معیار دقیقاً چیست و چگونه در مناسبات رفتاری ما عمل می‌کند موردی است که بر سر آن اختلاف نظر وجود دارد. هکر می‌گوید اشکال ویتگنشتاین به این نتیجه نمی‌انجامد که کاربرد اول شخص یک واژه باید با معیاری عمومی هدایت شود، بلکه به این معناست که معیاری عمومی باید وجود داشته باشد تا کاربرد ذهنی واژه بررسی شود؛ به بیان دیگر، زبان حتماً نیازی به اشتراکی بودن ندارد، اما باید بتواند اشتراک‌پذیر بشود؛ یعنی ممکن است خصوصی باشد، اما باید قابلیت عمومی شدن داشته باشد. اما کریبکی و سایر مفسرینی که به عمومی بودن معیار معتقدند کاربرد عمومی و حداکثری جامعه زبانی را معیار معناداری و نیز تنها راه خروج از شکاکیت در نحوه به‌کارگیری قواعد رفتاری می‌دانند (Hacker Baker, ۲۰۰۹: ۱۶۸).

۱۱. liberty of spontaneity

۱۲. اشاره به داستان معروف مردی که سایه‌اش را فروخت، اثر البرخت فون شامپسو که قهرمان آن به نام شلمیل در ازای ثروتی بی‌پایان سایه خود را به شیطان فروخت (ویتگنشتاین، ۱۳۸۱: ۲۰۲، نقل از مترجم)

۱۳. Passions of the soul

فهرست منابع

- دکارت، رنه. (۱۳۸۶). *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه علی موسایی افصلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۵). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، چاپ ششم، تهران: سمت.
- دکارت، رنه. (۱۳۶۴). *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ اول، تهران: آگاه.
- کنی، آنتونی. (۱۳۹۲). *معماری زبان و ذهن در فلسفه ویتگنشتاین*، ترجمه محمدرضا اسمخانی، چاپ اول، تهران: ققنوس.
- گلاک، هانس. یوهان. (۱۳۸۸). *فرهنگ اصطلاحات ویتگنشتاین*، ترجمه همایون کاکاسلطانی، چاپ اول، تهران: گام نو.

لان، کریس. (۱۳۹۱). *ویتگنشتاین و گادامر (به سوی فلسفه پساتحلیلی)*، ترجمه مرتضی عابدینی فرد، چاپ اول، تهران: کتاب پارسه.
 ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۹۳). *رساله منطقی فلسفی*، ترجمه و شرح: سروش دباغ، چاپ اول، تهران: هرمس.
 ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۷). *در باب یقین*، ترجمه مالک حسینی، چاپ اول، تهران: هرمس.
 ویتگنشتاین، لودویگ. (۱۳۸۱). *پژوهش‌های فلسفی*، فریدون فاطمی، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.

Baker, G. P & Hacker, P. M. S. (۲۰۰۹). "Agreement in definitions, judgements and forms of life" P. M. S. Hacker *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity, Volume ۲ of An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, Oxford: Wiley-Blackwell. ۱۵۷-۲۱۱.
 Cattingham, John. (۱۹۹۳). *A Descartes Dictionary*, Oxford: Blackwell.
 Cattingham, John. (۱۹۹۸). *The history of western philosophy, The Rationalists*, Oxford: university press University of South Florida.
 Descartes, Rene. (۲۰۰۷). *The Correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and Rene Descartes*, Edited and Translated by Lisa Shapiro, Chicago & London: university of Chicago.
 Glock, Hans- Johann. (۱۹۹۶). *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford: Wiley-Blackwell.
 Graham, George. (۲۰۱۵). "Behaviorism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/behaviorism/>
 Kripke, Saul. A. (۱۹۸۲). *Wittgenstein on rules and private language, An Elementary Exposition*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
 Taylor, Charles. (۱۹۸۵). *Human agency and language: Philosophical papers*, Cambridge: Cambridge University Press.
 Wittgenstein, Ludwig. (۲۰۰۷). "Notes for lectures on private experience and sense data", *The Philosophical Review*, Vol. ۷۷, ۲۷۵-۳۲۰.